

Sobre libertad y tolerancia (a propósito del *On liberty* de J.S. Mill)

Resumen

En la actualidad somos afortunados de vivir en sociedades donde las libertades de pensamiento y de expresión se dan por supuestas y son amparadas por la constitución y por la leyes; e incluso fuera del marco legal, por determinadas instituciones y por la opinión pública. En este sentido, el objetivo del presente artículo es tratar críticamente los dos conceptos fundamentales en la obra *On liberty* de J.S. Mill, a saber, "tolerancia" y "libertad". Especialmente se aborda su justificación a partir del segundo capítulo de dicha obra, titulado "Of the liberty of thought and discussion".

Palabras clave: filosofía política, tolerancia, libertad, J.S. Mill

Abstract

Nowadays we are fortunate to live in societies where freedom of thought and expression are taken for granted and protected by constitutions and laws, and even outside the legal framework, by certain institutions and public opinion. In this vein, the present paper aims to critically address the two essential concepts in *On liberty* by J.S. Mill, namely, "tolerance" and "liberty". In particular, the second chapter of this work, "Of the liberty of thought and discussion" provides the starting point for discussion of its justification.

Key words: political philosophy, tolerance, liberty, J.S. Mill

[1]

Al proponer como tema de este artículo la libertad y la tolerancia, mi intención era tomar el término "tolerancia" (que era, entre los dos, el dominante) en el sentido más usual: «la elección deliberada de no prohibir o dificultar una conducta que se desaprueba, a pesar de tener el poder necesario para ello» (*Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, art. "toleration"), entendiendo por "conducta" un determinado comportamiento, y no una determinada opinión o creencia. Pensaba, esto es, abordar el tema que trató modélica y germinalmente J.S. Mill en el cap. IV de *On Liberty*: es decir, la tolerancia con respecto a comportamientos que son generalmente desaprobados (embriaguez, juego, drogas, prostitución...) pero que no son de una forma clara dañosos para personas diferentes de quien los realiza. Y ciertamente este tema, aunque no sea –como a menudo se da por supuesto– el tema de la obra, es un tema importante para Mill y muy cercano a preocupaciones personales suyas.

* Profesor de la Universitat de Valencia [Jose.Montoya@uv.es]

Pero el tema de en qué consista ese “daño a otros” ha presentado tantas dificultades a los lectores y a los críticos de Mill que los ha dividido prácticamente en dos bandos opuestos y ha suscitado —como polvareda de la batalla— una cantidad tal de comentarios eruditos y curiosos que resultaba francamente poco apetecible contribuir a aumentarla con uno más. Me decidí en consecuencia a tratar de otro sentido de “tolerancia” (y “libertad”), el que encontramos en el título del capítulo 2 del libro: “Of the liberty of thought and discussion”. Un sentido ciertamente no menos importante pero quizá —por las razones que veremos— menos elaborado intelectualmente que el anterior⁴.

[2]

Somos afortunados por vivir en sociedades en las que las libertades de pensamiento y de expresión se dan por supuestas y son amparadas por la constitución y por las leyes; e incluso fuera del marco legal, por determinadas instituciones y por la opinión pública.

Ciertamente hay restricciones legales sobre la apología de lo que, si se hiciera realidad, constituiría un delito o un crimen: terrorismo, racismo, delitos sexuales.... Ahora bien, la fuerza con la que se urgen estas restricciones, e incluso la delimitación del terreno que cubren, dependen de la peligrosidad real de estas apologías. Se encuentra sin dificultad en ediciones populares el delirante folleto del marqués de Sade: «François, encore un effort si vous voulez être republicains», en la que se defiende la institucionalización de la paidofilia. En el otro extremo, se me asegura, en ciertos países europeos constituye un delito el negar, incluso en tratados académicos, la existencia en el pasado de campos de exterminio nazis. En este caso se da por establecida, seguramente con razón, la insolvencia académica de tales tratados. Podríamos llegar a casos más extremos: ¿habría que afirmar la excomunión, si no legal al menos académica, de libros como “la curva de Bell”, famoso hace pocos años, que se limitaba a constatar las diferencias entre razas por lo que se refiere a los, seguramente mal llamados, “tests de inteligencia”?

He puesto estos ejemplos para sugerir aquello de lo que no voy a tratar: lo que podríamos llamar el género de “apología del delito”, aunque me doy cuenta de que la inclusión de un escrito en este género es muchas veces cuestión de oportunidad, más que de fondo; una medida más política que teórica. No soy quién para discutir la sabiduría de nuestros polí-

⁴ Quisiera advertir que, aunque la obra de Mill constituya un punto de referencia fundamental en nuestro ensayo, éste no es de ninguna manera una exégesis de aquella, sino más bien una crítica suya

ticos y juristas, así que dejaré fuera de consideración aquellos escritos que hoy podrían ser razonablemente considerados como pertenecientes a aquel género.

[3]

La tolerancia cuya justificación quiero examinar es la de aquellas ideas que, aunque expuestas en términos teóricos, y no panfletarios, tienden a producir, o pueden producir, importantes consecuencias morales en la vida de las personas. La definición es imprecisa y lo es de manera consciente: no sé dar una mejor (o quizá no me he esforzado lo suficiente). Excluye muy pocas cosas: probablemente los tratados de matemáticas o de lógica (no se de ninguno que esté en el *Index Librorum Prohibitorum*, pero quizá buscando...). Ciertamente, no los de ciencias naturales: Galileo y Darwin son buenos testigos de que mucha gente creyó que sus obras tenían importantes consecuencias morales y obró en consecuencia.

Podemos quizá, en busca de esa delimitación, seguir la vía histórica. Si miramos las cosas en perspectiva, han sido las ideas religiosas, la libertad de expresarlas o la correspondiente tolerancia ante esa expresión, las que han estado en el centro del problema. Como es sabido, la discusión acerca de la justificación de la tolerancia de las ideas protestantes (o posteriormente de las católicas) ha sido la fuente de las teorías contractualistas, es decir, de la filosofía política moderna. Conforme el tiempo avanzaba, sin embargo, la cuestión de la tolerancia se fue, por un lado, separando del problema político general pero, por otro lado, se fue generalizando: de la tolerancia frente al protestante se pasa a la del cristiano sin denominación, a la de los deístas, a la de los ateos.... En esta tolerancia frente a los ateos por un momento la controversia se detiene. Muchos tienen la conciencia de haber alcanzado un límite. Rousseau propondrá con ardor que los ateos sean expulsados de la república, pues las consecuencias morales del ateísmo son incompatibles con la conciencia de la obligación que el buen ciudadano debe experimentar ante las leyes.

Aunque el tabú ante la tolerancia del ateísmo (o del agnosticismo, que en el siglo XIX constituye un *Ersatz* de aquél) se va debilitando a lo largo del siglo XIX, hay aún restos del espíritu religioso con que se trataban al principio los problemas de la tolerancia en los grandes victorianos (Sidgwick, los hermanos Stephen y el mismo Mill). Han creído firmemente, a pesar de su agnosticismo, en la importancia de las ideas filosóficas para la vida práctica y se han preocupado seriamente del problema de la tolerancia: algunos, como James Fitzjames Stephen (1993), tenderán a ver en ella una necesidad práctica, cuando no una frivolidad; otros, como Mill,

la idealizarán como el medio en el que la verdad puede realizarse, por medio del enfrentamiento con cualesquiera otra idea.

Esta apretada síntesis nos presenta de manera intuitiva el *hábitat* original de la doctrina sobre la tolerancia: el de aquellas doctrinas globalizadoras que pretenden ofrecer un sentido de la vida encuadrado, de una forma u otra, en una interpretación "religiosa" del mundo. Es muy posible que tal marco en su sentido original haya quedado definitivamente periclitado. [No sería sin embargo absurdo preguntar si, detrás de los problemas empíricos, económicos y sociales, no subsiste aún mucho "odium theologicum" en el modo cómo se han enfrentado los adversarios ideológicos en el siglo XX.] En todo caso es apropiado abordar el tema de la tolerancia desde este punto de vista privilegiado.

[4]

Antes, sin embargo, haré una pequeña observación sobre metodología.

Los problemas relacionados con las limitaciones necesarias de la libertad de un orden social justo (y por tanto también el problema de la tolerancia) acostumbran ser tratados hoy en términos de derechos subjetivos (derechos humanos, etc.) y sus posibles cohesiones. Tal lenguaje tiene sin duda sus ventajas desde el punto de vista jurídico y político: es simple, es popular, es intuitivo, y evita el recurso a más trabajosos exámenes. Sin embargo, sus ventajas son también su principal inconveniente: su vacilante intuicionismo, su falta de base segura. Por tanto adoptaré como propio el principio asumido por Mill en OL:

Dejaré de lado cualquier ventaja para mi argumentación que pudiera derivarse de la idea de un derecho abstracto en cuanto distinto de la utilidad. Considero la utilidad en el sentido más amplio posible, fundada en los intereses permanentes del hombre como ser progresivo (OL, 41).

Los argumentos de Mill a favor de la tolerancia han de ser encuadrados dentro de esta amplísima noción de utilidad, una noción que no excluye, antes bien subraya los intereses del conocimiento y la vertiente social de la expresión de opiniones o creencias. En efecto, la manifestación pública de una creencia (a diferencia de la simple elaboración interna de ideas) no es una acción que afecte tan sólo a uno mismo (una *self-regarding action*, en la terminología de Mill) sino una acción que afecta a los demás, en cuanto puede cambiar sus ideas y alterar, en buen o mal sentido, su manera de vivir. Cae por tanto de pleno bajo el principio "simplicísimo" que, según Mill, ha de regir las relaciones de la sociedad y del individuo por lo que a la coerción (física y moral) legítima:

El único objetivo que legitima el que la humanidad, individual o colectivamente, se inmiscuya en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es la autoprotección; o, dicho de otro modo, el único objetivo por el que se puede legítimamente ejercer el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada contra sus voluntad es la prevención del daño a otras personas. El propio bien del individuo, sea físico o moral, no constituye suficiente razón (OL, 30).

Evidentemente, el principio no afectará a la difusión de ideas que, como las matemáticas, no pueden causar daño *moral* a nadie; pero sí, como hemos visto, a aquellas doctrinas que quieren determinar “el lugar del hombre en el mundo” (por así decirlo). Una doctrina falsa de este tipo puede dañar a otras personas en cuanto puede, por ejemplo, convertirlas al ateísmo y precipitarlas a la condenación eterna; o (de una manera menos dramática pero más actual) la lectura de Hayek puede convertir a una persona al neoliberalismo y arrojarla al abismo moral de la insolidaridad y del individualismo.

Si la intervención coactiva de la sociedad (ya sea en forma legal ya en forma de opinión pública) puede estar justificada, ¿por qué defender la tolerancia (es decir, prohibir aquella intervención), sobre todo si se hace de una forma genérica e indiscriminada, como lo hace Mill?

[5]

Al intentar responder a esta pregunta, hay que tener en cuenta el cambio fundamental que ha introducido en la perspectiva intelectual el hecho de la invención de la imprenta. En el tiempo de la reproducción manual de los textos, en el que los libros se copiaban muy a menudo por encargo de un destinatario concreto (un obispo, un monasterio, una Facultad de artes...), el libro guardaba algo del acto de la comunicación directa autor-lector, manifestaba más claramente su dimensión performativa; por tanto, cuando su contenido se consideraba pernicioso, se trataba con el autor (cuando era posible) de una manera digamos administrativa, sin que se considerara imprescindible la discusión de las ideas. En el año 1140, el papa Inocencio II trata de esta manera “administrativa” los libros de Abelardo: «Universa ipsius Petri [Abelardi] dogmata... cum suo autore damnavimus eique tamquam haeretico perpetuum silentium imposuimus».

La invención de la imprenta, al cambiar al público lector destinatario del texto, tiende a cambiar la naturaleza misma del mensaje. Condorcet ha percibido claramente esta alteración del mensaje por el medio:

[Gracias a la imprenta] se estableció una nueva especie de tribuna, desde la que se comunicaban impresiones menos vivas, pero más profundas: desde

la que se ejercía un imperio menos tiránico sobre las pasiones, pero obteniendo un poder más seguro y duradero sobre la razón; en la que toda la ventaja está a favor de la verdad, pues el arte ha perdido en los medios de seducir sólo porque ha ganado en los de esclarecer. Se ha formado una opinión pública, poderosa por el número de quienes la comparten y enérgica porque los motivos que la determinan actúan sobre todos los espíritus. Así, se ha visto elevarse, a favor de la razón y la justicia, un tribunal independiente de todos los poderes, al que es difícil ocultar nada y al que es imposible sustraerse.... Es a la imprenta a la que se debe la posibilidad de difundir las obras que solicitan las circunstancias del momento o los pasajeros movimientos de la opinión, y de interesar así en cada cuestión que se discute... a la universalidad de los hombres que hablan una misma lengua (Condorcet, 1980:166).

El trasfondo de este texto de Condorcet parece ser el siguiente: mientras que el juicio individual, o de un grupo determinado, puede estar distorsionado por las emociones particulares, la razón y la justicia van inseparablemente unidas con la extensión universal de los opinantes, que hace posible la imprenta. El público lector se constituye así en tribunal de la justicia y de la razón. Punto de vista, como puede verse, muy cercano al de Rousseau.

[6]

La postura de Mill está muy próxima a estas ideas ilustradas: "Complete liberty of contradicting and disproving our opinion, is the very condition which justifies us in assuming its truth for purposes of action; and on no other terms can a being with human faculties have any rational assurance of being right" (OL, 39). O de una manera aun más intuitiva: "To refuse a hearing to an opinion because [we] are sure that it is false, is to assume that [our] certainty is the same thing as absolute certainty. All silencing of discussion is an assumption of infallibility" (OL, 37).

Expuesta de esta forma, la opinión de Mill es insostenible. En muchas ocasiones existe con respecto a ciertas doctrinas una certeza moral, que no pretende ser infalible en el sentido que lo es p.ej. una proposición analítica, pero que ciertamente nos permite descartar una alternativa que resulte contradictoria. Tomemos como ejemplo la doctrina evolucionista sobre el origen de los seres vivos frente a la teoría fijista o creacionista. Ciertamente la doctrina evolucionista es una doctrina abierta (en el sentido de que no conocemos completamente los mecanismos de su evolución) y en este sentido no es posible reclamar para ella una certeza absoluta; pero la acumulación de datos en su favor es tan enorme que tenemos de ella una certeza moral suficiente para descartar la tesis fijista sin que por ello la utilidad social que se encuentra en el reconocimiento de la verdad padezca lo más mínimo.

Nadie sueña, por supuesto, en prohibir legalmente la enseñanza de la doctrina fijista, como tampoco la de la astrología; pero por otro lado ninguna persona responsable estará dispuesta a conceder a estas doctrinas el mismo grado de visibilidad intelectual (revistas científicas, congresos, etc.) que a las doctrinas acreditadas: y ello ya constituiría, para Mill, una restricción de la libertad de discusión.

En general, podemos decir, con J. F. Stephen, que existen innumerables proposiciones de las que podemos tener una seguridad aunque otras personas no tengan libertad de contradecirlas y sin reclamar por ello una infalibilidad absoluta. La idea de Mill de que cada opinión puede llevar, por así decir, una partecita de verdad y que, por tanto, la supresión de cualquier opinión, por disparatada que sea, puede constituir un menoscabo de la verdad es ciertamente excesiva, si lo que se quiere defender es simplemente que las grandes cuestiones de la moral, la política y la teología deberían ser discutidas abiertamente y con completa libertad de toda restricción legal. Pues esto último puede ser defendido con argumentos más sólidos, aunque quizá menos espectaculares (Stephen, 1993: 26-28).

[7]

En realidad, Mill ha pretendido ofrecer otro tipo de argumentos más empíricos, situándose por así decir al margen de la cuestión de la verdad, en una posición "neutralista" (Lewis, 1997: 2-4). La posición neutralista de Mill consiste en hacer abstracción de la mayor o menor verosimilitud que ofrezcan las opiniones contrapuestas, y destacar las ventajas o utilidades que ofrece la tolerancia por sí misma. Sean verdad o no cualquiera de las posiciones enfrentadas, siempre habrá, en mantener la tolerancia, una serie de ventajas que sobrepasan los costes que traería consigo la supresión. Serían ventajas tales como el fomento de la individualidad, la formación del carácter, la prevención del paternalismo, el soslayamiento de órganos inquisitoriales, etc.

Sin duda, algunas de estas ventajas empíricas son claramente discutibles. J. F. Stephen (1993:30) arguyó plausiblemente que la originalidad, la individualidad y la fuerza del carácter pueden ser fomentadas tanto (o más) por un régimen coactivo como por uno de libertad y tolerancia. Sin embargo, tomando en bloque todas estas ventajas empíricas de la tolerancia, ofrecen aún un argumento poderoso en su favor. Pero esto no es aún bastante: puesto que el coste de la tolerancia es que errores peligrosos puedan extenderse, habría que mostrar que esos costes son más que compensados por las ventajas que ofrece la tolerancia, no sólo para el neutralista, sino también para los que toman partido por tesis opuestas (un marxista y un liberal, p. ej.) (Lewis, 1997:8-9).

[8]

El problema con los dos tipos de argumento que ofrece Mill (el argumento aproximadamente hegeliano del completamiento infinito de la verdad y el argumento empírico del fomento de la individualidad) es que se presentan como vías de solución a un problema de racionalidad individual del neutralista, cuando es mucho más sencillo y más sólido considerar la tolerancia como la solución a un problema de racionalidad colectiva.

La distinción entre ambos tipos de racionalidad es generalmente conocida pero quizá no esté de más un breve apunte. Hablamos de racionalidad individual cuando la maximización de la utilidad de un individuo (i.e. la máxima satisfacción de sus preferencias) depende solamente de su elección, delimitada por sus capacidades y por su inteligencia. Mill parece razonar que la tolerancia, en el caso de un conflicto de doctrinas, es para todos los individuos implicados *la* elección racional, en cuanto maximizará las utilidades de otros (independencia, creatividad, etc.) frente a los posibles costes (extensión de ideas peligrosas, relativismo, etc.). Ahora bien, esto no es así (y si Mill lo cree, es porque ha substituido los individuos participantes por una entelequia: el espectador neutral). Si los individuos creen seriamente en la verdad de su doctrina y tienen la capacidad de decidir, la racionalidad les llevaría a suprimir, legalmente o por otros medios menos costosos, las doctrinas competidoras. Así, p. ej., H. Marcuse defendía:

[...] retirar la tolerancia para con los movimientos regresivos *antes* de que puedan hacerse activos; intolerancia incluso con respecto al pensamiento, a la opinión y a la palabra,... con respecto a los que se definen como conservadores, a la derecha política durante la presente situación de emergencia (Marcuse, 1965: 109)

Las cosas son muy distintas si consideramos la situación de tolerancia desde el punto de vista de la racionalidad colectiva. Hablamos de racionalidad colectiva cuando cada individuo busca maximizar su utilidad (i.e. satisfacer de una manera óptima sus preferencias) en la medida, y sólo en la medida, en que resulte compatible con el mismo intento de otras personas en una situación de entrelazamiento de decisiones. Sin necesidad de entrar en los tecnicismos de la teoría de juegos, podemos decir que la posibilidad de cada individuo de maximizar su utilidad en mayor o menor grado depende de la estructura de la matriz del juego, es decir, de la situación social (capacidades personales, relaciones de poder, etc.).

Si queremos pues abordar el problema de la tolerancia desde el punto de vista de la racionalidad colectiva, tenemos que considerar la situación social

en la Europa de después de la Reforma: es decir, en una situación en la que, de manera progresiva, ninguna confesión religiosa se ha encontrado en condiciones de imponer (legalmente o por otros medios) su doctrina. La matriz que representa esta situación es parecida a la del dilema del prisionero. Cada uno preferiría exponer su doctrina en exclusiva, pero si todos intentan hacerlo, las consecuencias serían peores para todos (quizá la doctrina A podría imponerse en el país M, pero sería a costa de ser prohibida en el país N). Si suponemos que el interés máximo de quienes defienden una doctrina es no ser silenciados, resulta patente que la solución del problema es la tolerancia general: todas las doctrinas pueden ser expuestas libremente, y el único argumento intolerable es el argumento *ad baculum*.

Podemos encontrar una ilustración de esta dificultad de separar la racionalidad individual y racionalidad colectiva en una curiosa doctrina, no se si oficial u oficiosa, que dirigía la praxis oficial de la Iglesia en tiempos del nacionalcatolicismo. Rezaba más o menos así: en los países católicos, se debe exigir la no tolerancia de otros cultos, puesto que el error no tiene derechos; en los países protestantes por el contrario, hay que aceptar (y en su caso exigir) la tolerancia en nombre de la libertad religiosa. No aducimos el ejemplo como muestra de hipocresía, sino para señalar el punto lógico: la tolerancia es la solución de un problema de racionalidad colectiva, dadas ciertas condiciones sociales, a saber, la convicción de que en una situación de interrelaciones muy estrechas entre diferentes culturas, la tolerancia constituye la segunda opción (*the second best*) mejor para todos.

[9]

Como es bien conocido, el dilema del prisionero es un juego muy inestable considerado aisladamente, puesto que lo que sería la solución colectiva mejor (la tolerancia en nuestro caso) no constituye un punto de equilibrio y por lo tanto hay una gravitación constante hacia el único punto de equilibrio, la intolerancia general.

La solución a este problema se produce, como es bien conocido (Axelrod, 1986), por la repetición: se aprende a colaborar a través de la experiencia de los fracasos a los que conduce la no colaboración. En el caso de la tolerancia, la colaboración ocasional debe ser substituida por una forma estable y regular de coordinación, a la que con Hume llamaremos "convención":

Por convención significamos un sentido común del interés que el hombre experimenta en su propio corazón, que lo nota en sus semejantes, y que lo lleva, en coordinación con ellos, a un plan general de acción (Hume 1910 -Enquiry III).

Lo que distingue esencialmente a una convención de otras regularidades en los comportamientos de un grupo (regularidades que pueden deberse simplemente al medio externo) es que la razón de que los miembros del grupo observen la convención es la creencia en que la convención resulta beneficiosa para todos con tal de que la observancia sea general, la convicción de que la utilidad para cada uno depende de que todos se comporten así. Por tanto la observancia general es al menos una parte importante para observarla.

[10]

Hablar de la tolerancia como de una “convención” puede parecer en cierto modo minusvalorar su importancia y su significado en la cultura. La dificultad es, en gran parte, meramente lingüística: “convención” ha tomado, sobre todo en el lenguaje juvenil, el sentido de simple artificio, de capricho arbitrario... Pero lo único esencial en la idea de convención es, por un lado, la referencia a la utilidad de todos, y por otro, la referencia a una determinada circunstancia histórica; y ambas están íntimamente entrelazadas. La circunstancia histórica en nuestro caso es la de la cultura occidental después de la Reforma; y la utilidad común es que por la tolerancia quedan protegidas las opiniones verdaderas, aún a coste de proteger también las falsas y quizá perniciosas.

Ello, naturalmente, no entraña que, sobre esta base de la tolerancia, no puedan fundamentarse las otras consideraciones que Mill destacaba como esenciales. Por ejemplo, el hecho de que una verdad pueda a menudo enriquecerse o adquirir matices por contraste con opiniones diferentes, pero no simplemente contradictorias; o que la búsqueda de la verdad y el rechazo del dogmatismo pueda engendrar espíritus originales y fuertes. Pero creo que estas consideraciones son en cierto modo secundarias y funcionarían también (quizá de un modo más débil) en un contexto de no tolerancia.

Por otro lado, no hay que olvidar que, en un contexto adecuado, las convenciones generan su propio espíritu. La regla de no mentir p. ej. puede considerarse como una convención provechosa en general, mientras sea generalmente cumplida. Pero, como ya observó Hobbes a propósito de las leyes de la naturaleza, las reglas morales no funcionan sólo por presiones exteriores, sino por su interiorización; en el caso de la mentira, por el deseo interno de sinceridad. Si esta exigencia interna de acomodarnos a las convenciones morales ha de ser absoluta, es algo que no hemos de discutir aquí. En todo caso nos lleva ciertamente más allá de un cumplimiento simplemente puntual.

En el caso de la tolerancia, el espíritu tolerante está dispuesto a mantener una amplia medida de tolerancia: una tolerancia espontánea, no forzada, frente a los débiles especialmente y frente a los no tolerantes (estamos hablando, no se olvide de la tolerancia de ideas). Como ha escrito muy justamente D. Lewis: «A simple, nearly exceptionless, well-established treaty of toleration could in time become not just a constraint of conduct, but a climate of thought» (1997:26). Con este pensamiento, no exento por cierto de utopía, cierro estas reflexiones sobre la tolerancia.

BIBLIOGRAFÍA

- AXELROD, R. (1986): *La evolución de la cooperación. (El dilema del prisionero y la teoría de juegos)*, Madrid: Alianza Editorial
- CONDORCET, (1980): *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Madrid: Editora Nacional
- HUME, D. (1910): *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York: P.F. Collier & Son Company
- LEWIS, D. (1997): "Mill and Milquetoast" en G. Dworkin (ed.), *Mill's On Liberty: Critical Essays*, Lanham (NY): Rowman and Littlefield
- MARCUSE, H. (1965): "Repressive Tolerance" en: R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse (eds.), *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press
- MILL, J.S. (1869): *On liberty*, London: Logman, Roberts & Green
- STEPHEN, J.F. (1993): *Liberty, equality, fraternity*. Indianapolis: Liberty Fund